

تاريخية الرحلة إلى القيروان وتحوّلات مجالها الثقافي (سياق معرفي لقراءة أثر نبي الإيوان بجمع الديوان في ذكر صلحاء مدينة القيروان)⁽¹⁾

د. سهيل الحبيب
مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان
جامعة الزيتونة (تونس)

المقدمة

عادة ما يكون للمحقق، وهو يُقدم على إخراج نصّ ما من حيّز المخطوط إلى حيّز المنشور، تصوّر مسبق عن أهمية ذاك النصّ، وأهمية تحوّلته إلى أثر مطبوع في متناول القراء. لكن المحقق يعي في الوقت ذاته أن هذا التصور المسبق الذي دفعه إلى فعل التحقيق مبنيّ على محددات مخصوصة قرأ من خلالها النصّ، وهو من ثمة لا يتوافق بالضرورة مع تصورات أخرى مبنية على محددات مغايرة في النظر إلى النصّ ذاته قد لا ترى فيه أهمية، أو قد ترى أهميته في جوانب أخرى غير تلك التي رآها المحقق. وسنحاول في هذه

(1) أنجز هذا العمل خصيصا لينشر ملحقا بنصّ الأثر المذكور الذي توليت تحقيقه والتعليق عليه صحبة الدكتور محمد الحبيب العلاني. وقد رأت هيئة تحرير مجلة المشكاة نشره في هذا العدد، في انتظار أن ينشر من جديد مع الأثر.

الدراسة أن تُبينَ عن الأهمية التي يكتسبها نص نبأ الإيوان بجمع الديوان في ذكر صلحاء مدينة القيروان للشيخ محمد أبي رأس الناصري (1165-1217 هـ/1751-1802 م) ⁽¹⁾ والتي بدت لنا، على وجه التحديد، من وجهة نظر الباحث في المجال الثقافي القيرواني وخصائصه وتحولاته عبر الحقب والعصور التي مرّت على هذه المدينة ⁽²⁾.

1) نصّ الرحلة من وجهة نظر الباحث في التحولات الثقافية

ينتمي أثر نبأ الإيوان إلى نصوص الرحلة. ولكن السؤال المطروح : ما عسى أن تكون قيمة هذا النص الذي كتبه رحّالة من المغرب الأوسط زار القيروان في النصف الأول من القرن الثاني عشر للهجرة/أواخر القرن الثامن عشر للميلاد ؟ خاصة وهو نصّ قصير في حجمه وبسيط في مستوى بنيته، بدأه كاتبه الشيخ محمد أبو رأس الناصري بالحديث عن فضائل القيروان، ثم عن زيارته لجامعها، مازجا بين وصف ما وقعت عليه عيناه بهذا الفضاء من مظاهر معمارية وتجهيزات مادية، وبين الإشارة إلى بعض المعطيات التاريخية المتعلقة بها إشارات موجزة ؛ وذلك قبل أن يطفح في ذكر أسماء من يعتبرهم صلحاء القيروان - مقصده من كتابة هذا الأثر - حسب خطّ سرديّ رتيب من الناحية الأسلوبية لا يتبع فيه أي منطق، غير منطق التتابع الزمني الذي سارت عليه زيارته إلى أضرحة هؤلاء في مقابر المدينة وفي الزوايا المنتشرة في المناطق السكنية أصلاً.

إنّ السياق النظري والمنهجي الذي نقرأ من خلاله أثر نبأ الإيوان بجمع الديوان في ذكر صلحاء القيروان هو - كما ذكرنا آنفاً - سياق التأريخ للمجال الثقافي القيرواني وخصائصه وتحولاته، أو سياق التأريخ للذهنيات في هذا

1) انظر ترجمته في : عبد الحق زربوخ، "أبو رأس الناصري ومؤلفاته"، مجلة التراث العربي، العدد 98، دمشق، حزيران 2005. اعتمدنا على نسخة إلكترونية منشورة بالموقع :

www.awu.dam.org

2) يمثّل هذا العمل، من حيث اندراجه في مبحث المجال الثقافي القيرواني وتحولاته، امتداداً لبحت لنا سابق بعنوان " النخب الدينية القيروانية وبعض معالم المجال الثقافي القيرواني من خلال تراجم الأعلام إلى نهاية القرن الثالث للهجرة"، منشور ضمن : موقع القيروان في الثقافة العربية الإسلامية، منشورات مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، تونس، 2009.

المجال، إن شئنا أن نستخدم تعبير مدرسة **الحوليات** التاريخية الفرنسية، باعتبار أن تاريخ الذهنيات الجديد كان "منتهبا إلى الخصوصيات الجهوية بالدرجة نفسها من اهتمامه بالفروقات الاجتماعية. وهذه الخاصية هي خاصية مشتركة بين أجيال **الحوليات** الثلاثة"⁽¹⁾. وقد لفت نظر الباحثين منذ أواسط القرن العشرين أن التاريخ الجهوي انزلق "من الجغرافية البشرية إلى التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، وبصورة أشمل نحو التاريخ الثقافي والأنثروبولوجي"⁽²⁾. وإذا كانت التجارب المعرفية المعاصرة قد كرّست ربط التاريخ الثقافي، أو ربط مسلك من مسالكه الأساسية على الأقل، بتاريخ مجال جغرافي مخصوص، فإنه من البديهي أن تكون مصنّفات الرحلة من ضمن المصادر الأثيرة للباحث في التاريخ الثقافي، بحكم اختصاصها الصميمي بتناول المجال الجغرافي المحدّد تاريخياً.

لكن ليس المشتغل بالتاريخ الثقافي، أو تاريخ الذهنيات، في المجال القيرواني هو وحده الذي يهتمّ بما كتبه الرحّالة إليها تسجيلاً لزياراتهم. فالمؤرّخ عامةً يعتبر مصنّفات الرحلة "مصادر ذات قيمة كبرى في تاريخ القيروان. وكان للرحالة دور فاعل في نقل أخبار هذه البلاد وتتبعها من حقبة إلى أخرى"⁽³⁾. وقد قدّمت هذه المصنّفات لوحات عديدة عن العمران والاقتصاد والمجتمع والثقافة، اختلفت دقّة ووضوحاً من مصدر إلى آخر، وتقاطع فيها الواقعي مع الانطباعي، والحاضر مع الماضي"⁽⁴⁾. إن الباحث في التاريخ الثقافي يكون، في مستوى من مستويات تعامله مع نص الرحلة، في الموضوع المنهجي ذاته الذي يكون فيه الباحث المؤرّخ لنواحي أخرى من المجال القيرواني (اقتصادية واجتماعية ومعمارية...)، أي يكون في وضع المقتفي

(1) فيليب أرياس، "تاريخ الذهنيات"، ضمن: جاك لوغوف (مشرفاً)، **التاريخ الجديد**، ترجمة وتقديم محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2007، ص 303.

(2) المرجع نفسه، ص 304.

(3) محمد حسن، **القيروان في عيون الرحّالة**، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"، ط1، قرطاج، 2009، ص 14.

(4) المرجع نفسه، ص 19.

لأثر ما تضمّنه من معلومات وإفادات مباشرة قد تدلّ دلالة مباشرة على وضعية ما تسم المجال في ظرفية تاريخية مخصوصة.

في الحقيقة لا نريد أن نجزم بصورة قطعية في شأن قيمة نصّ رحلة الشيخ محمد أبي رأس الناصري من حيث أهمية ما توفّر عليه من معلومات وإفادات مباشرة، أي من حيث مدى جدّتها وفائدتها في أي ضرب من ضروب البحث التاريخي، وخاصة المعلومات والإفادات المتصلة بوضعية الجامع الأعظم في زمن زيارة الشيخ أبي رأس له وبالأعلام المذكورين وأماكن دفنهم. ولكن قد تكون أهميته من هذه الناحية محدودة (اللهم ما قد يفيد الباحثون في الآثار والقبريات خاصة⁽¹⁾)، بل هي تكاد تكون معدومة تقريبا إذا ما رمنا أن نستقي منه معطيات مباشرة ولملموسة عن الوضع الثقافي في القيروان خلال تلك الفترة (مثل العلوم الشرعية السائدة، ومدى الإقبال عليها، وحلقات الدرس وأماكنها...).

لكن أفق تعامل الباحث في التاريخ الثقافي مع النصوص، ونصوص الرحلة منها، لا يقف عند الحدود المنهجية لاستخراج المعطيات والإفادات المباشرة، بل يتجاوزه إلى النظر إليه باعتباره خطابا ذا بنية دالة. على هذا الأساس تبدو لنا أهمية هذا النص مؤكدة من حيث هو خطاب ذو بنية دالة على نمط الرحلات التي أصبحت تُشدّ إلى القيروان في العصور المتأخرة، ومن ثمة دالة على تاريخية أنماط الرحلة إلى هذه المدينة التي تعكس بدورها التحولات التي شهدتها مجالها، وبالأساس التحولات الثقافية التي تعيننا.

2) تاريخية الرحلة إلى القيروان : تحولات في استراتيجية الاستقطاب

ليس نصّ الرحلة هو الذي يحتوي على التاريخ فحسب - بما يحمل من معطيات وإفادات مباشرة حول مجال الرحلة في عصره -، بل إنّ التاريخ يحتوي كذلك نصّ الرحلة، مثله مثل غيره من النصوص، فيسمه بسمات

(1) يعاني الباحثون من ندرة المصادر في هذا الباب. انظر : العربي الصغير العربي، "المقابر الإسلامية والفن الجنائزي بالقيروان في العصر الوسيط" ؛ ضمن : دراسات في تاريخ القيروان، جمع النصوص وأعدّها للنشر : نجم الدين الهنتاتي، منشورات مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان - وحدة بحث تاريخ القيروان، تونس، 2009، ص 114.

الظرفية الزمنية والمكانية التي أنتج فيها. من هذا المنطلق تكون نصوص الرحلة التي تحدثت - جزئياً أو كلياً - عن المجال القيرواني مرتبطة، ارتباطاً وثيقاً، بتاريخية الرحلة إلى القيروان وعاكسة لتطور أنماطها. وإذا بقيت القيروان تستقطب الرحالة بكثافة إلى حدود النصف الأول من القرن الخامس للهجرة/النصف الأول من القرن الحادي عشر للميلاد، فذلك لأنها كانت "إحدى المفاصل الهامة بين القارات الثلاث: الإفريقية والآسيوية والأوروبية، وبين الوجهتين: الصحراوية والمتوسطية. وأضحت على طريق الحج، بالنسبة إلى الرحالة القادمين من المغرب والأندلس، فمرّاً بها جل الرحالة، واستقبلت أبوابها الغرباء" (1). لقد اقترنت القيروان على مدار تلك الفترة "شبكية من الطرقات والمسالك التي ما انفكت تتكاثر وتزداد تعقيداً (...) على أن إحدى هذه الدروب فاقت قيمة الأخرى، وهو الجادة الكبرى أو الطريق الأعظم الذي ربط المدن المغاربية الكبرى فيما بينها، وكان درب الرحلة من الأندلس والمغرب في اتجاه المشرق" (2).

استمدّ نمط الرحلة إلى القيروان في هذا السياق التاريخي المخصوص خصائصه من وضعية المدينة زمن ذاك باعتبارها حاضرة إقليم إفريقية ومركزاً على جميع الطرق الواصلة بين مغرب العالم الإسلامي ومشرقه. فأنّج نصوصاً غلب عليها التوصيف الجغرافي والعمراني للعناصر التالية: المعطيات الطبيعية (السهول والأودية والغابات)، ومعالم المدينة (أسوارها والمنشآت المائية والجوامع والمنازل والمدن الأثرية)، والإنتاج الزراعي والحرفي والنظم الاقتصادية، والطرقات والمسالك والمحطات على الطريق، والأحداث التاريخية، ومكانة المدينة الدينية، والقرى والمنازل المحيطة بها، والآثار القديمة، والحياة اليومية والتقاليد والعادات والذهنيات، والنظم السياسية والإدارية، والحياة الثقافية والعلماء (3).

(1) المرجع نفسه، ص 23.

(2) المرجع نفسه، ص 24.

(3) المرجع نفسه، ص 23-24.

بيد أن ما حدث بعد ذلك هو كون القيروان "لم تعد تستهوي قوافل التجّار ولا العلماء الذين فضلوا تغيير طريق الرحلة، للمرور بمدينة تونس، ابتداء من العصر الموحدى"⁽¹⁾. في حدود هذه المعطيات تبدو مقارنة تاريخية الرحلة إلى القيروان خاضعة للمنطق الذي ينسحب على كلّ المدن، قديمها وحديثها، تقريباً. فالمدينة تستقطب الزوّار، ومنهم أولئك الشغوفون بتدوين المعطيات الجغرافية والطبيعية والعمرانية المختلفة، حينما تكون ذات ثقل سياسي (عاصمة إقليم خاصة) واقتصادي (ازدهار حرفي وتجاري) واجتماعي (كثافة سكانية) وثقافي (كثرة العلماء والكتب والمكتبات)، وحينما تكون على طرق واصله بين حواضر هامة. لكنها في المقابل تصبح غير مستقطبة للزائرين بمجرد أن تفقد هذه الخاصيات. لكن هل يمكن أن نقارب تاريخية الرحلة إلى القيروان ضمن حدود هذه المعطيات العامة فحسب ؟ ومن ثمة هل يمكن أن نختزل مكانة القيروان التي تجلب إليها الزائرين في المعطيات السياسية والعمرانية المختلفة المتغيرة بسرعة ؟

الحقيقة أن القيروان احتلت في الوعي الإسلامي الجمعي مكانة أرفع من تلك التي يمكن أن تحددها المتغيّرات السياسية والعمرانية المختلفة، وذلك باعتبار دورها التاريخي في نشر الإسلام في كامل ربوع المغرب الإسلامي والأندلس وأجزاء أخرى من أوروبا. لقد بقيت القيروان تستقطب الرحّالة الذين يشدّون إليها الرحال قصداً، رغم أنها فقدت بعد غزوات أعراب صعيد مصر من بني هلال وبني سليم وغيرهم (440 هـ/ 1048 م) مكانتها باعتبارها عاصمة سياسية لإفريقية ومركز إشعاع علمي للفقهاء المالكي بالخصوص.

قد يثير نمط الرحلات التي أصبحت تُشدّ إلى القيروان بداية من أواسط القرن الهجري السادس/ أواسط القرن الميلادي الثاني عشر حكماً انطباعياً "سوؤوياً"، كذلك الذي مفاده أن مدينة عقبة "لم تعد مسالكها تستهوي سوى الزائرين لأضرحة علمائها ومعالمها المتبقية والراغبين في الوقوف على

(1) المرجع نفسه، ص 135 - 136.

أطلالها الدارسة»⁽¹⁾. نعم لقد انتفت صورة الرحلة إلى القيروان التي تقتزن بإشعاعها السياسي وازدهارها الاقتصادي ونموها الاجتماعي وتفق شيوخها في مذهب مالك علماً وإفتاءً وتدويناً. لكن الرحلة إلى القيروان لم تنتف، وأثر نبأ الإيوان ينضاف إلى جملة النصوص التي تؤكد حركية هذا النمط الوليد من الرحلة خلال هذه الأزمنة المتأخرة. وهو النمط القائم على التوجه القاصد إلى معالم المدينة الدينية وأضرحة أشهر أعلامها بالأساس.

إنّ هذا النمط الجديد من الرحلة إلى القيروان الذي اتسمت به العصور المتأخرة يمكن أن يُقرأ بطريقتين مختلفتين، طريقة سلبية وأخرى إيجابية: الأولى تفيد بأنّ المدينة فقدت عناصر الريادة السياسية والنهضة العمرانية والإشعاع المعرفي التي كانت في العصور الأولى محرّكا لزياراتها؛ أما الثانية فتدلّ على أن عناصر بديلة توفّر عليها المجال القيرواني غدت تستقطب الزائرين والرحّالة، وهي أضرحة الصالحين وزواياهم والمعالم الدينية المبكرة. إنّ الباحث يهتمّ - من وجهة نظر معرفية تاريخية صرفة - بالعناصر الوليدة بقدر اهتمامه بالعناصر المندثرة، حتى لو كانت الوليدة من جنس علامات الانحطاط والجمود، والمندثرة من جنس علامات الازدهار والنهوض. وهذه المفاهيم تبقى في الأخير أحكاما معيارية إيديولوجية، حتى ولو تواضعنا عليها بشكل واسع.

ضمن هذا الإطار، تتّضح أهمية الدلالات التي يستقيها الباحث من أثر مثل هذا، أثر نبأ الإيوان للشيخ محمد أبي رأس، حينما يتعامل معه باعتباره خطابا ذا بنية دالة. فهذه الدلالات تحيل - كما قلنا - إلى نمط ولید من الرحلة إلى القيروان، ومن ثمة تكشف عن تاريخية أنماطها. بيد أن مسار سبر الدلالات لا يتوقف عند هذا الحدّ بالنسبة إلى الباحث في التحولات الثقافية في المجال القيرواني، خاصة وهو يتأمّل معطين اثنين يستطيع أن ينفذ منهما إلى آفاق أرحب، هذان المعطيان، هما :

(1) الكلام للأستاذ عبد الوهاب بوحديبة في تقديمه لكتاب محمد حسن. المرجع نفسه، ص 5. وهو يستعيد الفكرة ذاتها التي صاغها المؤلف بطريقة استهنامية، ص 136.

أولاً : إنّ التحول في نمط الرحلة إلى القبروان هو نتاج التحول الذي حدث في المدينة بالأساس، أي التحول في العناصر التي تتوفر عليها والتي تجذب إليها الرحالة والزوّار.

ثانياً: إنّ جزءاً واسعاً من العناصر المتحولة ينتمي إلى الثقافي، في المعنى الاجتماعي والإنساني الواسع، باعتبار أنّ الحركة العلمية، وتحديدًا الفقهية المالكية، كانت إحدى عناصر الاستقطاب في العصور الأولى، وأنّ الاعتقادات في منزلة المعالم الدينية للقبروان وفي بركة قبورها وزواياها، وهي عناصر الاستقطاب في العصور المتأخرة، كلّها عناصر ثقافية بالتعريف والتحديد.

واستناداً إلى هذين المعطيين، يمكن أن نتحدّث عن استراتيجية استقطاب مارسها المجال القبرواني على زائريه تاريخياً، وإن بطريقة غير واعية أو مقصودة، على أساس أن تعبير "استراتيجية" غدا في حقول معرفية إنسانية عديدة أثيراً للتعبير عن كلّ ما هو وسائلي ووسائطي مؤدّي إلى هدف معلوم وغاية محدّدة⁽¹⁾. كما يمكن أن نتحدّث عن أنّ التحول الذي شهدته هذه الاستراتيجية إنما يستند على تحولات طالت في جانب كبير منها المعطيات الثقافية. ولعلّنا نستطيع أن نتبيّن بوضوح كبير الملمح الأبرز في هذه التحولات انطلاقاً من قراءة خبرين وردا في معالم الإيمان : الخبر الأول جاء في ثنايا ترجمة الشيخ أبي الحسن القابسي (ت 403 هـ) الذي قال : "لما رحلت لتونس إلى أبي عباس الأبياني، أنا وأبو محمد الأصيلي وسعيد بن سعادة الفاسي، كنّا نسمع عليه، وإذا كان بعد العصر ذاكرنا في المشكل، فتذاكرنا يوماً وطال الذكر فخصني بأن قال لي : يا أبا الحسن لتضربن إليك أباط الإبل من أقصى المغرب، فقلت له : ببركتك إن شاء الله ولما نرجوه من النفع. ثم جرى لي معه مرة أخرى كذلك، ثم ذاكرني يوماً فاستحسن فهمي في ذلك، فقال لي مثل ذلك، فقلت: ببركتك إن شاء الله، فقال لي : والله لتضربن إليك أباط الإبل من أقصى

(1) كذا أصبحنا نتحدّث عن استراتيجيات الخطاب والاستراتيجيات الجماعية والاستراتيجيات الثقافية والاستراتيجيات الاجتماعية ... إلخ.

المغرب⁽¹⁾. أما الخبر الثاني فقد جاء في ثانيا ترجمة الشيخ أبي محمد عبد السلام بن عبد الغالب المسراتي الصوفي (ت 646 هـ)، وفيه أنّ الشيخ أبا علي سالم القديدي (ت 996 هـ) قال له : "يا سيدي إني زرت سيدي أبي هلال في بعض زياراتي، فقال لي ذلك اليوم : يا سالم يا ولدي، يزار بالقيروان الجامع الأعظم، جامع عقبة، ومقام الشيخ أبي محمد عبد السلام بن عبد الغالب بإذن الله عزّ وجلّ. ففرح الشيخ أبو محمد عبد السلام فرحا شديدا، وسرّه ذلك سرورا شافيا، وقال : الحمد لله شهد لي شيخ العارفين سيدي أبو هلال السدادي"⁽²⁾.

إنّ المقارنة بين شهادة الفقيه أبي عباس الأبياني لأبي الحسن القابسي في القرن الرابع الهجري وشهادة الولي أبي هلال السدادي للشيخ عبد السلام بن عبد الغالب في القرن السابع الهجري تكشف لنا بوضوح أنّ هذا التحول الذي طرأ تاريخيا على نمط الرحلة إلى القيروان إنما هو نتاج تحول طرأ أولا وقبل كل شيء على المكونات الثقافية والرمزية وطال العناصر المعرفية والروحية التي يتوفر عليها المجال القيرواني. وهو ما سنحاول التدليل عليه في بقية أجزاء هذه الدراسة.

(3) القيروان قبلة طلبة العلم من المالكية خاصة : قيمة التعلّم في استراتيجية الاستقطاب

لا يمكننا أن نرتّب، من حيث الأهمية وعلى وجه التدقيق، العوامل والغايات التي جعلت القيروان قبلة الرّحالة إلى حدود منتصف القرن الخامس للهجرة تقريبا، وهي الفترة التي تقع بين أكبر هجرتين إلى القيروان عرفهما تاريخها، هجرة الوافدين الأوائل في جيوش الفتح لغايات نشر الإسلام وضمّ المنطقة إلى المجال السياسي للخلافة الإسلامية وتعميرها، وزحف قبائل أعراب مصر الذي كانت وراءه دوافع انتقامية تخريبية بعد إعلان الدولة الصنهاجية انفصالها عن الدولة الفاطمية في القاهرة. في هذه الفترة كانت القيروان مقصدا

(1) الدباغ وابن ناجي، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تحقيق: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005، ج 3، ص 139-140.

(2) المرجع نفسه، ج 4، ص 10.

لغير سكانها، سواء للزيارة العابرة أو للإقامة الدائمة، وتعددت عوامل الهجرة والرحلة، منها السياسي، مثل تلك التي حفزت رجالات الدعوة الإسماعيلية مؤسسي الدولة الفاطمية، ومنها الاقتصادي (قوافل التجارة)، ومنها العمراني المادي (وجود القيروان على أهم الطرق الواصلة بين مدن المغرب الإسلامي، وبينها وبين مدن المشرق).

بيد أن من أهم دوافع الهجرة والرحلة إلى القيروان وغاياتهما في هذه المرحلة إنما هي الدوافع والغايات المعرفية. ويمكن تصنيف هذا الضرب من الرحلة إلى نوعين : نوع يتصل بأولئك الأعلام العلماء الذين جاءوا للعتاء المعرفي، ونوع يخص أولئك الأعلام العلماء الذين قدموا للحصول المعرفي. ولقد كان العطاء المعرفي عنصراً أساسياً في رسالة الفاتحين، مؤسسي القيروان وأوائل القادمين إليها من الصحابة، إلى جانب المهام العسكرية والسياسية⁽¹⁾. وبعد أن استقرّ الوضع للعرب والمسلمين، عسكرياً وسياسياً، أصبحت الغاية المعرفية في صدارة غايات القادمين إلى القيروان من المشرق الإسلامي. وفي طليعة هؤلاء نذكر بعثة الفقهاء العشرة الذين أرسلهم الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز. ومن أبرز الأعلام الذين ضمتهم هذه البعثة، نذكر : أبو عبد الرحمان الحُبلي (ت 100 هـ)، وإسماعيل بن عبيد الأنصاري الملقب بتاجر الله (ت 107 هـ)، وعبد الرحمان بن رافع التتوخي (ت 113 هـ)، وبسكرة بن سودة الجذامي (ت 128 هـ)، وإسماعيل بن عبيد الله الأعور القرشي (ت 131 هـ)، وطلق بن حابان (لم تذكر المصادر تاريخ وفاته). وكل هؤلاء ثقافة عند المحدثين، وقد روى عنهم كلهم عبد الرحمان بين زياد بن الأنعم⁽²⁾.

وفي السياق ذاته، سياق حديثنا عن الأعلام الذين حلوا بالقيروان وكان لهم كبير الأثر في تطور الحركة العلمية بها، نذكر أولئك الذين استقطبهم ذوو السلطان، مثل الطبيب البغدادي إسحاق بن عمران (ت 296 هـ/909 م) الذي

(1) كان أغلب هؤلاء من رواة الحديث النبوي كما تبين لنا من العمل الإحصائي الذي أنجزناه، وقد كان لترسيخ تقليد رواية الحديث أثر كبير في ما يشهده المجال الثقافي القيرواني من تطورات. انظر: سهيل الحبيب، سبق ذكره.

(2) أبو العرب التميمي، طبقات علماء إفريقية وتونس، تقديم وتحقيق: علي الشابي ونعيم حسن اليافي، الدار التونسية للنشر، تونس، 1968، ص 84 - 87.

قدم إلى القيروان سنة 262 هـ/875 م بطلب من الأمير الأغلبي إبراهيم الثاني (261-289 هـ/874-902 م)، والطبيب إسحاق بن سليمان الإسرائيلي (ت نحو 320 هـ/932 م)⁽¹⁾ هاجر من مصر إلى القيروان سنة 293 هـ/906 م، وخدم آخر أمراء الدولة الأغلبية زيادة الله الثالث (290-297 هـ/903-910 م)، ثم انتقل إلى خدمة الأمير الفاطمي المهدي (297-322 هـ/910-934 م). ومن العلماء الذين استقطبهم أمراء القيروان نذكر أبا اليسر إبراهيم بن أحمد الشيباني (ت 298 هـ/910 م) الرياضي والأديب الذي تولى خطّة الكتابة لدى إبراهيم الثاني وابنه أبي العباس عبد الله (290 هـ/903 م)، ثم ترأس "بيت الحكمة" بقيادة على عهد زيادة الله⁽²⁾.

تبدو حركة الرحلة إلى القيروان من أجل العطاء العلمي محدودة جداً، فهي لم تشمل - في الأخير - غير عدد صغير من العلماء، وذلك إذا ما قارناها بحركة الهجرة إلى هذه المدينة التي حركتها دوافع التحصيل المعرفي، والتي بلغت أوجها في القرنين الثالث والرابع للهجرة/التاسع والعاشر للميلاد مع تحول القيروان إلى قطب أساسي من أقطاب تدريس المذهب المالكي وتدوينه ونشره في العالم الإسلامي، إذا لم نقل القطب الأساسي. ففي هذه الفترة "كان الطلبة يقصدون القيروان من مختلف الأنحاء للأخذ عن أعلامها الذين غدّوا الحركة الثقافية، وخدموا المذهب أجلّ خدمة، تشهد بها كتب التراجم وتبرهن عليها آثارهم المصنّفة"⁽³⁾.

لقد اكتسبت القيروان صيتاً علمياً كبيراً - زمن ذاك - استمدته من صيت أعلامها من علماء المالكية على وجه التحديد، حتى أنّه شاع أنّ الإمام مالكا قال: "إنّ أهل العلم والذكاء والعقل من أهل الأمصار ثلاثة: المدينة، ثم الكوفة، ثم القيروان"⁽⁴⁾. وقد انتصب للتدريس في القيروان - خلال هذين

(1) انظر: محمد حسن، سبق ذكره، ص 97-98.

(2) انظر ترجمته في: حسن حسني عبد الوهاب، ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية التونسية، مكتبة المنار، تونس، 1965، ج1، ص 244-247.

(3) محمد أبو الأجران، "علاقة الإمام سحنون بالأندلس"، ضمن: محاضرات ملتقى الإمام سحنون، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، ط1، تونس، 1993، ص 150.

(4) معالم الإيمان، سبق ذكره، ج 2، ص 33.

القرنين - أعلام كبار في مذهب إمام دار الهجرة، من أبرزهم على الإطلاق الإمام سحنون بن سعيد (160-240 هـ/777-854 م)، وابنه محمد (202-256 هـ/817 أو 816-870 م)، وأبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (310-386 هـ/922-996 م)، وأبو الحسن القابسي (324-403 هـ/926-1012 م).

لقد كان لهؤلاء مكانة كبيرة بين أعلام عصرهم في العلوم الشرعية عامة، وفي الفقه خاصة، وفي المذهب المالكي بصورة أخص. فالإمام سحنون "انتشرت إمامته في المشرق والمغرب وسلم له الإمامة أهل عصره، واجتمعوا على فضله وتقديمه"⁽¹⁾. وقال حمديس : "رأيت أبا مصعب بالمدينة وغيره، وبمصر أصحاب ابن القاسم، وبمكة علما وعلما من أهل بغداد، والله ما رأيت فيهم مثل سحنون ولا رأيت مثله بعده"⁽²⁾. وعُدَّ عبد الله بن أبي زيد إمام المالكية في وقته، وجامع مذهب مالك، وشارح أقواله، والمنتصر له، حتَّى أنه لُقِّبَ بـ"مالك الصغير"، واعتبر مجدّد القرن الخامس في قطره⁽³⁾.

لقد كان وجود أعلام يمثل هذه المكانة العلمية الرفيعة من أهمّ العوامل الاستراتيجية (نسبة إلى استراتيجية الاستقطاب) التي جعلت القيروان قبلة الرحالة في القرنين الثالث والرابع للهجرة/العاشر والحادي عشر للميلاد، إذا لم نقل بأنّه العامل الأهمّ على الإطلاق. وفي غياب معطيات دقيقة حول أهمية رحلة طلبه العلم إلى القيروان خلال هذه الفترة، حاولنا أن نستقري مصادر الترجمة، باحثين عمّا يقرب إلينا صورة هذا الضرب من الرحلة ومدى حركيته. فلقد استطعنا أن نحصي ما لا يقلّ عن ثلاثة وستين علما من علماء الأندلس ثبت أنهم دخلوا القيروان وأخذوا عن الإمام سحنون في النصف الأول من القرن الثالث للهجرة/التاسع للميلاد. من جهة أخرى، نعثر أحيانا - في ثنايا بعض التراجم - عن أخبار دالة على الحركية الواسعة التي اتسم بها نمط الرحلة إلى القيروان لغايات التحصيل المعرفي خلال القرنين المذكورين. نقرأ

(1) القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج 4، ص 48-49.

(2) معالم الإيمان، سبق ذكره، ج 2، ص 45.

(3) محمد الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، خرّج أحاديثه وعلق عليه : عبد العزيز ابن عبد الفتاح القاري، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ط 1، 1396 هـ، ج 2، ص 115-116.

مثلاً أن محمداً بن الحارث قال : "سمعتهم يقولون : كان سحنون أيمن عالم دخل المغرب، كان أصحابه مصابيح في كل بلدة، عدّ له نحو سبعمائة رجلاً ظهوروا بصحبته وانتفعوا بمجالسته. وقال محمد بن أحمد بن تميم : الذين يحضرون مجلس سحنون من العبّاد أكثر من الذين يحضرون من طلبة العلم، كانوا يأتونه من أقطار الأرض"⁽¹⁾. ومن هذا الجنس من الأخبار ذاك الذي نصّه : "قال أبو علي : قال لنا أبو القاسم حاتم بن محمد : كنّا عند أبي الحسن علي بن محمد ابن خلف القابسي في نحو من ثمانين رجلاً من طلبة العلم من أهل القيروان والأندلس وغيرهم من المغاربة في عليه له"⁽²⁾.

تدلّنا هذه المعطيات الإحصائية والإخبارية، التي استخرجناها من بعض مصنّفات التراجم، دلالة واضحة على أنّ نمط الرحلة إلى القيروان في طلب العلم كان شائعاً في صفوف علماء الأندلس والمغربين الأوسط والأقصى خاصة، خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة/التاسع والعاشر للميلاد. وقد استمرّ هذا النمط من الرحلة إلى القيروان في القرن الخامس للهجرة/الثاني عشر للميلاد، وإن بوتيرة أقل. فقد ثبت أنّه دخل إلى القيروان من فاس أبو زيد عبد الرحمان بن أبي عبد الله محمد العجوز (ت 510 هـ/1116 أو 1117 م) وأبوه، وأخذاً عن أبي إسحاق التونسي (ت 443 هـ/1051 م)⁽³⁾. ودخلها من مصر أبو عبد الله محمد بن أبي فرج المازري (ت 516 هـ/1122 م)⁽⁴⁾، ومن الأندلس أبو عبد الله محمد بن موسى بن عمار الكلاعي (لم يذكر تاريخ وفاته)⁽⁵⁾، وكلاهما أخذ عن أبي القاسم عبد الخالق بن عبد الوارث التميمي المعروف بالسيوري (ت 460 هـ/1067 أو 1068 م).

وهكذا بقي نمط الرحلة إلى القيروان في طلب العلم قائماً تقريباً إلى حدود النصف الأول من القرن الخامس هجري/الحادي عشر ميلادي، أي إلى

(1) معالم الإيمان، ج 2، ص 52.

(2) ابن بشكوال، الصلة، تحقيق إبراهيم الأبياري، ضمن : المكتبة الأندلسيّة، دارالكتاب المصري، ط 1، القاهرة، 1989، ج 1، ص 255.

(3) محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الفكر، بيروت، دت، ج 1، ص 124.

(4) المرجع نفسه، ج 1، ص 125.

(5) ترتيب المدارك، ج 8، ص 159.

زمن الشيخ أبي القاسم السيوري الذي يوسم بأنه "آخر شيوخ القيروان"⁽¹⁾، وبأنه "آخر طبقة من علماء إفريقية وخاتمة أئمة القرويين"⁽²⁾. وهذا ما يفيد بأن قيمة التّحصيل أو التّعلّم كانت ركنا أساسيا في استراتيجية استقطاب الزائرين التي مارسها المجال القيرواني على سكّان أمصار المغرب الإسلامي عامة في تلك الفترة مع توفّره على نخب من العلماء الأفذاذ القادرين على العطاء المعرفي الشرعي بصفة عامة، والفقهي المالكي بصفة خاصة. لكن كيف تحوّلت استراتيجية الاستقطاب هذه من الارتكاز على قيمة التّعلّم إلى الانبناء على قيمة التبرّك ؟

4) من قيمة التّعلّم إلى قيمة التبرّك : التحول في المجال الثقافي القيرواني

من أجل أن نفهم بروز نمط الرحلة إلى القيروان الذي يعكسه نصّ نبأ الإيوان للشيخ محمد أبي رأس، لا بدّ أن نربطه بما آل إليه نمط الرحلة في طلب العلم إلى هذه المدينة بداية من النصف الثاني من القرن الهجري الخامس/الميلادي الحادي عشر. وكلا النّمطين من الرحلة وثيق الارتباط بالسائد في المجال الثقافي ومتغيراته من عصر إلى آخر. وأهمّ هذه المتغيرات يتجسّد - في تقديرنا - في عدم بروز علماء كبار وأفذاذ في المجال القيرواني منذ منتصف المائة السادسة بعد الهجرة تقريبا.

وقد أرجع المؤرخون هذا الأمر الذي أفقد القيروان المكانة العلمية التي تبوّأتها في الجناح الغربي من العالم الإسلامي زمن ذاك إلى عوامل سياسية بارزة أثرت في تاريخ المنطقة مع منعطف القرن الخامس للهجرة/الحادي عشر للميلاد. وأوّل هذه العوامل بروز قلعة بني حمّاد، إذ "مثّل إنشاء القلعة سنة 398 هـ/1007 م حدثا هاما في تاريخ التمدّن بالمغرب الأوسط خصوصا وبلاد المغرب عموما، إذ عزّزت الشبكة الحضرية بالحضنة، وأضيفت إلى قائمة مدن مستحدثة بالجهة، وخصوصا المسيلة (أو المحمدية) سنة 315 هـ/925م"⁽³⁾. وقد أصبحت هذه القلعة قاعدة حكم الأمير الصنهاجي حمّاد بن

(1) شجرة النور، ج 1، ص 116.

(2) معالم الإيمان، ج 3، ص 185.

(3) محمد حسن، سبق ذكره، ص 115.

بلوكين الذي أعلن انفصاله عن سلطة ابن أخيه منصور بن باديس سنة 405 هـ/1015 م في القيروان. ثم اعترف المعز بن باديس بهذا الاستقلال بداية من سنة 408 هـ/1018 م⁽¹⁾.

لم يكن لإنشاء هذه القلعة تبعات سياسية (الانقسام داخل الإمارة الصنهاجية) فحسب، بل كانت له تبعات ثقافية، باعتبار أنه "ونظرا إلى طبيعة موقعها، الفاصل بين التل والصحراء أو بين زناتة وصنهاجة، وغير بعيد على طريق الجادة، فقد تحولت قبلة للعلماء من شتى البلدان (إفريقية والمغرب الأقصى والأندلس وصقلية والمشرق)، وملجأ لهم زمن الأزمات التي حلت ببلاد المغرب ابتداء من سنة 430 هـ/1038 م، وتواصلت أكثر من قرن إلى سنة الأخماس 555 هـ/1160 م. وهكذا عوضت القلعة القيروان، وأضحت محطة في سيرورة الثقافة المغاربية، بكل أشكالها: التثاقف والاندماج والخصوصية"⁽²⁾.

ولعلّ الأهمّ من تأثير الموقع الجغرافي للقلعة - في تقديرنا - هو تأثير قرار حاكمها الذي - لأسباب انفصالية - "بذ طاعة العبيديّين جملة ونكّل باتباعهم وأظهر السنّة ودعوة العباسيين. وبهذا كانت القلعة سبّاقة إلى العودة إلى السنّة، إذ لم تتمكن القيروان من ذلك إلّا بعد جيل كامل (...) مما أدى إلى تراجع العمران بإفريقية التونسية، وهجرة أهل القيروان إلى سواحل البلاد وجزرها وإلى غربها، وخصوصا إلى قلعة بني حمّاد"⁽³⁾.

بيد أن العامل السياسي الأهم الذي أثر في مكانة القيروان السياسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية كان - بلا شك - الزحف الهلالي سنة 443 هـ/1050 م. فمع فقدت القيروان بلا رجعة مكانة العاصمة السياسية، ومعها "استمرت الهجرة من القيروان إلى خارجها بنسق كبير، بعد هذا الحدث بقرن كامل وأكثر، وهو ما يعني فقدان القيروان دورها العلمي كليًا وحاجة أبنائها الطلبة إلى شدّ عصا الرحلة إلى المشرق. ويتّضح من خلال أسماء

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) المرجع نفسه، ص 117.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

العلماء المهاجرين إلى المشرق أن نسبة وافرة تنحدر من القيروان. وسنذكر بعض الأمثلة من بين هؤلاء العلماء⁽¹⁾.

إن ما يهمنّا أكثر في هذا السياق - على وجه التحديد - هو أن المجال الثقافي القيرواني قد افتقد - تقريبا - في القرون التي أعقبت الغزو الهلالي، فئة علماء المالكية الذين هم من ضرب سحنون وابن أبي زيد والقابسي وغيرهم ممن كانت تُسَدُّ لأجلهم عصا الرحلة إلى حلقات العلم في الجامع الأعظم وبقية جوامع المدينة.

وقد سجلت نصوص بعض من رحل إلى القيروان، في الأزمنة المتأخرة، ودون مشاهداته⁽²⁾ حقيقة ندرة الشيوخ الذين يمكن أن يؤخذ عنهم علم فيها. فهذا أبو عبد الله محمد العبدري الحجي الذي دخل القيروان سنة 688 هـ/1289 م يقول بصريح العبارة: "وقد بذلت وسعي إذ دخلت القيروان في البحث عن بها من أهل العلم، فلم أجد بها من يعتبر وجوده ولا يسع جهله سوى هذا الشيخ الفقيه المحدث الراوية المتفنن أبي زيد عبد الرحمان بن محمد بن علي بن عبد الله الأنصاري الأسدي من ولد أسيد بن حضير، رضي الله عنه، ويعرف بالدباغ [605-699 هـ/1208-1300 م]⁽³⁾. وهذا ابن عبد الباسط المصري الذي زار القيروان سنة 868 هـ/1464م لم يذكر غير أبي عبد الله محمد بن محمد بن محمد البلوي الشهير بابن البكوشي، "عالم القيروان ومفتيها وطبيبها"⁽⁴⁾.

(1) المرجع نفسه، ص 127. وانظر الأمثلة التي يذكرها ص 127-138، وإن كانت لا تدخل كلّها في حركة هجرة ما بعد الغزو الهلالي مباشرة. فبعض الأعلام المذكورين هاجر قبل ذلك الغزو، والبعض بعده بوقت طويل، والبعض الآخر يبدو أنه من أصول قيروانية وليس مهاجرا من القيروان.

(2) نحن مدينون، في حقيقة الأمر، للعمل التوثيقي الهام الذي أنجزه الأستاذ محمد حسن والذي مكّننا من الإطلاع على هذه النصوص.

(3) العبدري، رحلة، نقلا عن المرجع نفسه، ص 170.

(4) ابن عبد الباسط، الروض الباسم في حوادث العمر والتراجم، نقلا عن المرجع نفسه، ص 181. والعلم المذكور لم تُشر إليه كتب التراجم المتوفرة لدينا.

وقد جاءت شهادة الحسن الوزان الفاسي الذي حلّ بالقيروان سنة 922 هـ/1516 م لتفصح عن حقيقة الحياة العلمية فيها منذ منتصف المائة الخامسة للهجرة، إذ يقول : "وقد ازدهرت العلوم الإسلامية بالقيروان في فترة من تاريخها، حتى أنّ معظم فقهاء إفريقيا من المتخرجين منها. وبعد أن خرب الأعراب القيروان، أخذت في الوقت الحاضر تمتلئ بالسكان، لكن بكيفية بائسة. فليس فيها الآن غير صنّاع فقراء، أكثرهم يصبغون جلود الغنم والماعز، ويبيعونها ملابس جلدية، في مدن نوميديا التي لا توجد بها الأقمشة الأوروبية"⁽¹⁾.

وعلاوة على هذه الشهادات، يمكن أن نقرأ في نصوص التراجم - وهي أهم مصادرها في معرفة مكونات المجال الثقافي القيرواني في عصوره المختلفة - معالم هذا الواقع في الأزمنة المتأخرة التي أصبحت معه القيروان خالية - تقريبا - من العلماء الكبار الذين يستحق ما لديهم من العلم تضحيات الرحلة من أجل تحصيله. لقد غدت مدينة تونس مركز العلم بإفريقية، خاصة بعد أن اتخذها الحفصيون عاصمة لملكهم (625 هـ/1227م). ولم يعد مجال للقيروانيين للافتخار إلا بما في حاضرة تونس من علماء ذوي أصول قيروانية، على نحو ما جاء في كلام ابن ناجي، في استطراد من استطراداته : "وما زالت البركة فيها [أي في القيروان] فكيف لا وقد دعا لأهلها عقبة المستجاب، فما بعد مدينة تونس بلد السلطان بإفريقية أكثر طلبه منها اليوم، وبها تسعة مواعيد ومفتي تونس، وقاضي الجماعة منها، والأول هو شيخنا أبو الفضل بلقاسم بن أحمد البرزلي [ت 843 هـ/1439 أو 1440م]، والثاني هو شيخنا يعقوب بن يوسف الزعبي [ت 833 هـ/1430 م] " ⁽²⁾.

ولا نعدم في نصوص التراجم ما يفيد "تدحرج" مكانة شيوخ القيروان، خلال هذه الأزمنة المتأخرة، مقارنة بالشيوخ الذين ينتصبون للتدريس بتونس. من ذلك هذا الخبر الذي جاء في ثنایا ترجمة الشيخ عبد السلام بن عبد الغالب

(1) الحسن وزان، وصف إفريقيا، نقلا عن المرجع نفسه، ص 185.

(2) معالم الإيمان، ج 3، ص 18.

المسراتي (ت 646 هـ/1248م) : «وَأَلَّفَ الشَّيْخُ أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدِ السَّلَامِ تَأْلِيفًا فِي الْفَقْهِ سَمَاهُ ب"الْوَجِيز"، وَهُوَ تَأْلِيفٌ حَسَنٌ، وَفِيهِ فَقْهُ كَثِيرٌ. وَنَقَلَ مِنْهُ الشَّيْخُ خَلِيلٌ فِي شَرْحِهِ عَلَى ابْنِ الْحَاجِبِ. وَجَرَتْ عَادَةُ شَيْخِنَا أَبِي مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَرَفَةَ الْوَرْغَمِي [ت 803 هـ/1400م] يَضْعَفُ نَقْلَهُ، لِأَنَّهُ يَنْقُلُ بَعْضَ مَسَائِلٍ فِيهِ عَنْ كِتَابِ ابْنِ سَحْنُونٍ وَغَيْرِهِ»⁽¹⁾. وَلَعَلَّ شَهَادَةَ الشَّيْخِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدَ الشُّطِّي مَفْتِي فَاسٍ فِي الشَّيْخِ الْقَيْرَوَانِيِّ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْقَيْسِيِّ ثُمَّ الرَّمَّاحِ (ت 749 هـ/1348م) تَمَثَّلَ الشَّهَادَةُ الْيَتِيمَةُ الَّتِي رَصَدْنَاهَا فِي بَابِ الْإِشَادَةِ بِمَكَانَةِ عِلْمِ قَيْرَوَانِي مَتَأَخَّرَ : فَقَدْ "قِيلَ لِلشَّيْخِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدَ الشُّطِّي : مَنْ رَأَيْتَ بِإِفْرِيقِيَّةٍ ؟ قَالَ : مَا رَأَيْتُ فِيهَا أَفْقَهُ مِنَ الْفَقِيهِ الرَّمَّاحِ بِالْقَيْرَوَانِ، فَقِيلَ لَهُ : فابْنُ عَبْدِ السَّلَامِ [مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ يَوْسُفَ بْنِ كَثِيرٍ الْهُوَارِيِّ، قَاضِي تُونَسِ، ت 749 هـ/1348م] ؟ فَقَالَ : لَا ابْنَ عَبْدِ السَّلَامِ وَلَا غَيْرَهُ"⁽²⁾.

بيد أن الملاحظ هو كون الشيخ الرَّمَّاح المشاد به هو من "خريجي مدرسة تونس" - كما نقول اليوم -، فقد ثبت أنه مشى إليها وأخذ عن بعض مشايخها⁽³⁾. وفي واقع الأمر، فإنَّ تقليد الرحلة من القيروان إلى تونس في طلب العلم بدأ يترسّخ مع طبقة الرَّمَّاح هذا (رجالات النصف الأول من القرن الثامن للهجرة/ الرابع عشر للميلاد)، إذ أحصينا ثلاثة أعلام لهم رحلة تحصيل إلى حاضرة إفريقية زمن ذلك من جملة ثمانية موصوفين بالفقه في هذه الطبقة. أمّا في صفوف الطبقة الموالية من أعلام القيروان (رجالات النصف الثاني من القرن الثامن للهجرة/ الرابع عشر للميلاد)، فقد أصبح تقليد رحلة الفقهاء إلى تونس غالباً وطاغياً، إذ من مجموع أحد عشر فقيهاً أو قاضياً قيروانياً من أعلام هذه الطبقة، نجد تسعة رحلوا إلى تونس. وقد أصبح تقليد الرحلة شائعاً بين العلماء الفقهاء في أواخر هذا القرن إلى درجة أصبح غياب هذه الرحلة أمراً لافتاً وموضوعاً للتصريح، مثل ما نقرأ في ترجمة أبي العباس أحمد بن محمد

(1) المرجع نفسه، ج 4، ص 11-12.

(2) المرجع نفسه، ج 4، ص 91.

(3) المرجع نفسه، ج 4، ص 88.

بن يونس الغساني المعروف بابن قطنية (لم يذكر تاريخ وفاته) : "ولم تكن له قراءة بتونس"⁽¹⁾.

يدلنا هذا الأمر على أنّ قيمة تحصيل العلم، والعلم الشرعي الفقهي المالكي على وجه التدقيق، قد تراجعت إلى مستويات دنيا في المجال القيرواني من الناحيتين الكميّة والنوعية. يكفي أن نشير، من الناحية الكميّة، إلى أنّ معالم الإيمان ترجم لخمسـة وتسعين علما قيروانيا عاشوا في القرن الثالث للهجرة/التاسع للميلاد، منهم تسع وأربعون علما أسندت إليهم صفة فقيه⁽²⁾، بينما لم يترجم إلا لخمسـين علما ممن عاشوا في القرن الثامن للهجرة/الرابع عشر للميلاد، وعدد الفقهاء من هؤلاء لا يتجاوز التسع عشرة. أمّا من الناحية النوعية، فظاهرة الرحلة إلى تونس في طلب العلم تقوم دليلا بذاته على أنّ المجال الثقافي القيرواني قد افتقد - تقريبا - في هذه الأزمنة المتأخرة، فئة الشيوخ الأساتذة ذوي العطاء العلمي الغزير والجليل في منظور علماء ذاك العصر.

لكن، إذا كانت قيمة تحصيل العلم قد عرفت نسقا تنازليا في المجال الثقافي القيرواني - في هذه العصور - على هذا النحو، فإنّ قيمة التبرّك أو طلب البركة عرفت - عكس ذلك - نسقا تصاعديا. والمعلوم أنّ القيمتين تعايشتا في هذا المجال، منذ نشأته تقريبا، باعتبار أنّ سلوك الزّهد والإكثار من العبادة، وحتّى ادّعاء الكرامة وإتيان خوارق الأفعال، كان على توافق تامّ مع علم التّفقه في الأحكام الشرعية، كما تدلنا على ذلك المعطيات الإحصائية والأخبار والمرويات التي توفّرها لنا نصوص التراجم⁽³⁾. فلقد كان كبار علماء المالكية القيروانيين يؤمنون بقيمة بركة الأشخاص وبفعل التبرّك بهم. إذ جاء في ثنايا ترجمة محمد بن سحنون أنه قال - حينما وقع لومه على معاودة زيارة عبد الرحيم بن عبد ربّه الزّاهد بقصر زياد رغم ما أبداه تجاهه من تجاهل - : "هذا الرجل صالح ترجى بركة دعائه، وكان والدي رحمه الله يأتيه

(1) معالم الإيمان، ج 4، ص 194.

(2) انظر المعطيات الإحصائية في: سهيل الحبيب، سبق ذكره.

(3) المرجع نفسه.

ويتبرك بدعائه، ويلجأ إليه عند المهمات من الأمور" (1). كما جاء في ثانيا ترجمة أبي إسحاق إبراهيم بن أحمد السبائي الزاهد (ت 356 هـ/967 م) أنه "كان أبو محمد بن أبي زيد يصفه بكثرة العلم والعقل، ويقول : ما هذا الذي نحن فيه إلا من بركته. وقال أبو الحسن القابسي : ما انتفعت إلا بدعاء أبي إسحاق" (2).

كان طلب البركة تقليدا مترسّخا في المجال القبرواني، عند نخبة العلماء وأكبر أساطينها، كما عند العامة. نقرأ - مثلا - في ترجمة أبي عبد الله محمد بن مسرور العسّال (ت 346 هـ/957 م) إنه "كان زاهدا وشهر بالخير والصلاح وإجابة الدعاء، وكان الناس يقصدون إليه ويطلبون منه الدّعاء ويتبركون بلفائه ورؤيته" (3). بيد أنّ اللافت للانتباه هنا أنّ تقليد التبرّك كان - إلى حدود نهاية القرن الرابع هجري/العاشر ميلادي - متّصلا بالاعتقاد في بركة أشخاص من الأحياء يُعدّون من الصّالحاء أو الأولياء، وأنّ اتّصاله بالأَمْوات لم يحدث إلاّ بعد ذلك.

تكاد تغيب ظاهرة التبرّك بالأَمْوات عن المرويات التي حفظتها لنا كتب التراجم القبروانية والتي تتعلّق بأخبار الأعلام الذين عاشوا في القرون الأربعة الهجرية الأولى. إذ أنّ ما شدّ نظرنا هو أنّ أولى المرويات - من حيث زمنيّة الأحداث التي تروى بها - التي تحدّثت عن هذه الظاهرة في المجتمع القبرواني تعلّقت بما حدث على إثر وفاة الشيخ أبي الحسن القابسي في أوائل القرن الخامس للهجرة/الثالث عشر للميلاد. وفيها أن الشيخ "صلّى عليه أبو عمران الفاسي [436 هـ/1045 م] فيما بين الماغل ومقبرة باب تونس في أمم لا تُحصى، ودُفن بباب تونس، وضربت الأخبية على قبره، وبات عليه عالم كثير" (4). ومما جاء في هذه المرويات أيضا أن الناس قنطوا "بالقبروان سنة تسع أو سنة ثلاث عشرة وأربعمائة، فرأى رجل صالح كأن قائل يقول له في

(1) معالم الإيمان، ج 2، ص 68.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 68.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 64.

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 145.

منامه : استسقوا بهذا البرموس، قال : قلت : من هو ؟ قال : أبو الحسن القابسي، فأصبح الرجل فأتاه إلى قبره وتوسل إلى الله به، فسقى الناس مطراً وابلاً، وما من أحد تنزل به مهمة أو ملمة أو فاقة في معيشة فيتوضأ ويأتي قبره ويصلي ركعتين ويتوسل إلى الله به، وإلا يخرج من عسره ذلك" (1).

لقد تواترت في تراجم المتأخرين من أعلام القبروان (رجالات ما بعد القرن الرابع للهجرة) المرويات الدالة على تغل قيمة التبرك بالأموات، فضلاً عن التبرك بالأحياء، وطلب المعونة منهم، في العادات الثقافية، الاعتقادية والشعائرية، داخل المجال القبرواني. فنقرأ - مثلاً - في ترجمة أبي السرور ميمون بن يزيد الكرفاح الوائلي (من رجالات النصف الأول من القرن الثاني) : "ولحق رجلاً من أهل القبروان فاقة، فأتى إلى قبره [قبر الوائلي] وشكى له كأنه حي، فإذا هو بثمينة فأخذها، ثم صار يلقي ثمينة كل يوم في ذلك الموضع، ثم طال الأمر فتحدث بذلك، فلم يجدها بعد" (2). والدلالة ذاتها نستشفها مما جاء في ترجمة أبي الربيع سليمان بن سالم النفوسي (ت 766 هـ/1364 أو 1365م) : "أن الشيخ أبا سمير عبيد الغرياني كان إذا غلب عليه أمر يأتي إلى قبره [أي قبر النفوسي] بالليل ويذكر له ما نزل به، وكأنه يحدث من هو حي، فيفرج الله عنه" (3). وفي ثنایا ترجمة أبي الحسن علي بن حسن بن عبد الله الشريف (ت 758 هـ/1357م)، يذكر ابن ناجي أنه في زمن هذا العلم "تولى القبروان قائد يقال له أبو القاسم بن يغيث، فدخلها وعليه جبة صوف صباغ الله (...) فأظهر فيها العدل، وإذا جاء أحد يتحاكم في درهم أو نحوه، يؤديه من عنده، ويحضر الميعاد، ويزور الصالحين من الأحياء والأموات" (4).

وتترافق هذه الظاهرة الاعتقادية في بركة الأموات من الصالحين والأولياء مع تقليد آخر جنيس له ومتناغم معه، برز في الفترة نفسها تقريباً،

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 145-146.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 88.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 129.

(4) المصدر نفسه، ج 4، ص 123. وهذه المرويات التي أثبتناها ليست إلا نماذج لمثيلات لها متواترة في تراجم المتأخرين ودالة على مدى تغل ظاهرة التبرك بالأموات في المجتمع القبرواني.

وهو تقليد دفن هؤلاء في فضاءات سكن الأحياء. وقد رأينا الشيخ محمد أبا رأس قد عدّد بعضهم في نصه⁽¹⁾، منهم عبد الله بن أبي زيد القيرواني الذي هو أول شخص يقع دفنه بداره من ضمن الأعلام الذين ترجم لهم الدباغ وابن ناجي. وهذا يدل على أنّ هذه الظاهرة بدأت تبرز في المجتمع القيرواني منذ أواخر القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وإن اقترنت بتردد كشفت عنه نصوص بعض التراجم. إذ نقرأ في ترجمة أبي القاسم عبد الخالق بن خلف بن شبلون (ت 390 هـ/1000م) أنّه "دفن يوم الخميس في داره، ثم نقل إلى باب سلم"⁽²⁾. لكن بعد ذلك بسنة نرى حفيده (عبد الله ابن بنت أبي القاسم بن شبلون) يدفن بالدار نفسها.

لقد حاولنا تتبّع الأعلام الذين دُفِنوا بالدّور والزّوايا الموجودة داخل فضاءات السّكن بمدينة القيروان فأحصينا، انطلاقاً من تراجم معالم الإيمان، ستة أعلام من رجالات القرن الخامس للهجرة/الحادي عشر للميلاد، وأربعة أعلام من رجال القرن السابع للهجرة/الثالث عشر للميلاد، وعشرة أعلام من رجالات القرن الثامن للهجرة/الرابع عشر للميلاد. أما حينما نتبّعنا الظاهرة من خلال تراجم الأعلام التي أثبتتها محمد الكناني في تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان في أولياء القيروان (من القرن الثامن للهجرة/الرابع عشر للميلاد إلى أواسط القرن الثالث عشر للهجرة/التاسع عشر للميلاد)، فقد وجدنا أن الظاهرة أصبحت طاغية، بشكل كليّ تقريباً، إذ لم نحص غير عدد قليل من المدفونين في المقابر الجماعية من الأعلام المترجم لهم⁽³⁾.

ولم يقف الأمر عند حدود التطور المتنامي لظاهرة دفن الموتى، وعلى وجه التدقيق الموتى المعدودين من العلماء والصلحاء والأولياء، في الفضاءات السكنية خلال هذه العصور المتأخرة، بل تعدّى إلى بروز ظاهرة بناء الزوايا والمقامات في المقابر (مثل مقام أبي زمعة البلوي، وروضة القابسي، وزاوية

(1) عدّد سبعة وثلاثين علماً. انظر ما وضعناه تحت عنوان "قبور حول الجامع الأعظم وبالقرب منه" و"داخل السور".

(2) معالم الإيمان، ج 3، ص 127.

(3) انظر : تكميل الصلحاء، ضمن معالم الإيمان، ج 5.

ابن ناجي ...) ونموّ ظاهرة تعليم القبور بعلامات معمارية التي يدلّ عليها تواتر تعابير من قبيل : "على القبر عمود" و"عليه قبة" إلخ في تراجم المتأخرين. كما أصبحت قبور هؤلاء معلومة للعموم ومقصدا لهم كما نستشف ذلك من صيغ تواترت بكثرة في هذه التراجم، من قبيل : "قبره معلوم" و"قبره مشهور" و"قبره مزار" ... إلخ. ومن جهة أخرى نقرأ في هذه التراجم ما يفيد بأنّ القبور والزوايا أصبحت عنصرا جمالياً في الذائقة العامّة. فنقرأ مثلاً : "ودفن بداره (...) وعلى قبره نور ما رأيته على قبر أحد"⁽¹⁾، و"الجلوس بباب زاويته تنبسط فيه النفس"، و"دفن بزاويته (...) وقبره بداخلها وعليه قبة ولها أنوار مشرقة"⁽²⁾.

هكذا نشأت قيمة التبرّك بالأموات ومتعلقاتها من تقاليد اجتماعية وتعبديّة وانتشرت في المجال الثقافي القيرواني بالتزامن مع ما شهده من تدنّ في قيمة التعلّم وتحصيل المعارف الفقهية المالكية خاصة. والباحث، إذ يلاحظ هذا التطور العكسي للقيمتين، فإنّه مجبر على طرح سؤال العلاقة بينهما : هل هي علاقة سببيّة أم هي علاقة تزامن لا غير ؟ بمعنى آخر : هل كان تغلغل قيمة التبرّك بالأموات نتيجة للفراغ الذي تركه غياب فئة العلماء الشيوخ ذوي الصيت العلمي البارز في مذهب مالك ؟ كما يمكن طرح سؤال هذه العلاقة من جهتها الأخرى كذلك : هل أسهم ازدهار قيمة التبرّك، والتبرّك بالأموات على وجه الخصوص، في إضعاف قيمة العلم والتحصيل العلمي الفقهي ؟ ولماذا حدث هذا الأمر وقد كانت قيمتا العلم الفقهي والتبرّك بالأحياء في توافق تام في المجال القيرواني خلال العصور الأولى ؟

إنّها أسئلة على درجة كبيرة من الخطورة، بالنسبة إلى الباحث المهمّ بتحوّلات المجال الثقافي القيرواني. الأمر الذي يفرض علينا، في هذا المقام، الحذر من الإجابات والأحكام القطعية، وحصر الطموح في الوصول إلى استنتاجات أوليّة انطلاقاً مما متوفّر لدينا من معطيات مستخرجة من نصوص التراجم ونصوص الرحلة، وجعل هذه الاستنتاجات ذات قابلية دائمة للمراجعة

(1) معالم الإيمان، ج 3، ص 159.

(2) تكميل الصلحاء، ضمن معالم الإيمان، ج 5، ص 56 وص 58.

والتطوير والتعديل والتدقيق. ولعلّ ما نلاحظه في البداية هو أنّنا لم نسجّل أي مظهر من مظاهر الصدام الحقيقي بين تقليد تحصيل العلوم الشرعية وتقليد التبرّك بالأموات والأحياء - في المجال القبرواني - خلال هذه الأزمنة المتأخرة، وأن ظاهرة الجمع بين صفات الفقيه والزاهد المتعبّد والوليّ مظهر الكرامة تواصلت، إذا لم نقل تعمّقت، في هذا المجال، شأن ما كان عليه الأمر في الأزمنة المتقدّمة. ويتوفّر لدينا من المعطيات ما يقوم دليلاً على أنّ علماء المالكية القبروانيين، في هذه العصور المتأخرة، كانوا يشرّعون تقليد التبرّك، بل يحثّون عليه. من هذه المعطيات ما جاء في ذلك الاستطراد الذي انساق إليه ابن ناجي في ثنايا ترجمة الشيخ أبي الحسن القابسي - وفيه تحدث عن حادثة وقعت له (لابن ناجي) حينما كان قاضياً على قابس - : لما خطبت خطبة العيد انجر في كلامي أنه ينبغي للإنسان أن يكثر من زيارة قبور الصالحين، وأن يوصي بالدفن في جوارهم⁽¹⁾.

بيد أن القول بأنّ تقليد طلب البركة من الأموات، كما من الأحياء، يكسب مشروعيته من مباركة علماء المالكية له وتشجيعهم عليه لا يعني استبعاد فرضية أنّ تمدّد قيمة التبرّك في المجال القبرواني - خلال الأزمنة المتأخرة - كان على حساب قيمة تحصيل العلم وفي ضوء تراجعها. خاصة وأنه ثمة من المعطيات ما يعزّز ترجيح مثل هذه الفرضية، وأولها اقتران ظهور تقليد التبرّك بالأموات برحيل آخر أشهر علماء المالكية الذين أنجبهم المجال القبرواني، أي الشيخ أبي الحسن القابسي. فاللافت أنّ التعلّق الذي أبداه القبروانيون بقبر القابسي وهالة التبرّك التي أحيطت به منذ لحظة دفنه لم نجد ما يماثلهما في التفاعلات التي أبداهما الذين عاصروا وفاة سحنون وابنه محمد وابن أبي زيد الذين كانوا - ربما - أرفع مكانة علميّة من القابسي.

يبدو أن تقليد طلب بركة الأموات قد كان، في جانب من جوانبه الأساسية على الأقل، ذا وظيفة تعويضية عن فقدان المجال القبرواني لفئة العلماء الكبار. هذا ما يمكن أن نستشفّه من خلال استطراد آخر انجرّ إليه ابن ناجي في سياق

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 136-137.

ترجمته للشيخ ابن أبي زيد القيرواني، وفيه يقول : "وكننت كثير الزيارة لقبره والجلوس بداره، وحفظت فيها كثيرا من ابن الحاجب، ويغلب على ظني أنه ما فتح الله عليّ إلا بملازمتي للدعاء عند قبره وقبر الشيخ أبي الحسن القابسي ونحوهما" (1).

فالتبرّك هنا يبدو كأنّه انعقاد لضرب من ضروب الصلّة الروحية اللامرئية بين طالب علم وشيوخ كبار من الأموات، في غياب إمكانية انعقاد صلة ملموسة واقعية بعد أن افتقدت هذه الفئة من الشيوخ العلماء في القيروان. وقد نجم عن هذا الضرب من الصلة ضرب جديد من "الإجازة العلمية" يقع منحها في العالم اللاواقعي، كما جاء في امتداد كلام ابن ناجي : "ولما فرغت منه [من تأليف على رسالة ابن أبي زيد]، رأيت في منامي أبا محمد بن أبي زيد وكأنه أعطاني قلنسوة وبها أسطار مكتوبة، في بعضها بعض محو، فأخذت أجدد ذلك المحو وعملتها على رأسي، فقدمت قاضيا بجرية بائر ذلك" (2).

لم يكن شيوع تقليد التبرّك بالأموات سداً للفراغ الذي تركه غياب العلماء الكبار في المشهد الثقافي القيرواني خلال هذه العصور المتأخرة فحسب، بل كان كذلك - من وجهة أخرى - مكرّساً لذاك الفراغ وعاملاً من عوامل تواصله. فإذا كان ابن ناجي استمدّ من بركة العلماء الأموات إرادة التعلّم وتحصيل المعارف الشرعية، فإن في المرويات التي تحدّثت عمّا حدث بعيد وفاة القابسي ما يفيد بأنّ فعل التبرّك كان على حساب فعل التفقّه وتحصيل المعرفة الشرعية ونشرها. ذلك أن "أبا عمران الفاسي ممن أقام على قبره [أي قبر القابسي] مدة سنة مع من أقام، وأن أبا الحسن القابسي وقف له في المنام وقال : يا أبا عمران ادخل القيروان وفقّه الناس في الدّين، نورّت قبوري نور الله قبرك" (3).

وفي العموم، يمكن التأكيد على أنّ قيمة التبرّك أصبحت - في هذه الأزمنة المتأخرة - أرفع وأعلى، في سلّم الذهنية الثقافية العامة في المجتمع

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 121-122.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 122.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 146.

القيرواني، من قيمة العلوم الشرعية وتحصيلها. وليس أبلغ في الدلالة على هذه الحقيقة من هذه القصة التي أوردها ابن ناجي في ثنانيا ترجمة أبي عمران موسى بن عيسى المناري (أواخر القرن الثامن للهجرة/الرابع عشر للميلاد) :

"ورد رجل على الجبّانة الغربية بالليل، وهي جبّانة باب سلم، وبقي يصيح فسمعه أهل القيروان، فبكروا له، فوجدوا رجلاً أشعث أغبر عليه غرارة وبيده سبحة، فقالوا: هذا سائح، فأدخلوه القيروان (...) وافتتنت به الناس مدة، وأكثروا الكلام عنه في إظهار الكرامات، فبعث ورآه الشيخ أبو عمران موسى المناري، فأتى له به، فتكلم معه في الكرامات، فقال: الكرامات تحضر وتغيب، فتكلم معه في التوحيد، فوجده جاهلاً، ثم إنه أحضر له إبريقاً فيه ماء، وقال له: توضعاً قدامي (...) فتوضعاً فوجده لا يعرف شيئاً من نقل الماء وغيره. فقال لمن حضره: اذهبوا به وأخرجوه من القيروان. فلما خرجوا به وجدوا العامة على باب الدار، فنزعوه من أيديهم وقالوا: لا يحب الفقهاء أن يكون واحد معهم، وردّه إلى مكانه (...). فبعث [الشيخ الرّمّاح] إلى القائد وهو يأمره بنفيه، فقال: لا أفعل، ولعله يكون صالحاً كما يقول الناس فيدعو عليّ فنهك (...). وتبين بعد ذلك أنه [أي هذا الرجل الغريب] زبّال بتونس، يكسّس تحت الخيل" (1).

إننا نثبت هنا نص هذه الرواية، على طوله رغم ما مارسناه عليه من حذف، لأنّ دلالاته قويّة جدّاً على هذا "الانقلاب" القيمي الذي شهده المجال الثقافي القيرواني، والذي تدهورت معه قيمة المعارف الشرعية وتحصيلها وازدهرت قيمة التبرّك في العصور المتأخّرة، الأمر الذي ستعكسه طبيعة الرحلة التي غدت تشدّ إلى القيروان ونصوصها في هذه المراحل.

5) المعالم الدينية وقبور الصالحين في مدار استراتيجية جلب الزائرين : الرحلة إلى القيروان من مقصد التعلّم إلى مقصد التبرّك

ربما لا يعلّل تدلّالنا على هذا التحوّل الذي عرفه المجال القيرواني والذي علت بموجبه قيمة التبرّك على قيمة العلوم الشرعية، تمام التعليل، بروز أثر من

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 111-112.

قبيل نصّ نبأ الإيوان بجمع الديوان في ذكر صلحاء مدينة القيروان للشيخ محمد أبي رأس الناصري. فالتحوّل يتعلق بمعطيات داخل المجال، في حين أنّ النصّ هو إنتاج من خارجه. لذا تبقى الحلقة التي يتوجّب علينا استكمالها في المسار الاستدلالي الذي يشقّ هذا البحث هي تلك التي تبرهن على أنّ قيمة التبرّك لم تعوض قيمة المعرفة الشرعية في الاستحواذ على الذهنية العامة فحسب، بل عوّضتها كذلك في ما سميناه بـ"استراتيجية استقطاب الزائرين".

مرة أخرى نجد، في ثنايا التراجم، من المعطيات ما يعزّز من مشروعية هذه الفرضيّة. وأولها ما أورده ابن ناجي - استطرادا - في سياق ترجمة أبي إسحاق إبراهيم بن أحمد السبائي (ت 356 هـ/967 م) : "وكان عندنا رجل يقال له : ساسي الزوّار، يزورّ الناس لقبور الصالحين من الغرباء وغيرهم، ويعرفهم بفضائلهم، وهو الذي عرفني بقبورهم"⁽¹⁾. يدلّ هذا الخبر على أنّ المجتمع القيرواني عرف - منذ عهد ابن ناجي على الأقل - وجود أشخاص يضطلعون بمهمّة أقرب ما تكون إلى وظيفة "المرشد السياحي" باصطلاحنا المعاصر. وما نميل إليه هو أنّ "ساسي الزوّار" وأمثاله ليسوا بالظاهرة العابرة في المجال القيرواني خلال هذه الأزمنة المتأخّرة، وبرهاننا على ذلك أثر نبأ الإيوان نفسه الذي لا يمكن أن يكون - في تقديرنا - غير ثمرة جولة قاد فيها الشيخ أبا رأس شخص مرشد من مثل "ساسي الزوّار".

إنّ ما يفيد بأنّ الانقلاب القيمي الذي عرفه المجال القيرواني قد امتدّ حتّى إلى طبيعة الرحلة التي أصبحت تُشدّ إليها هو هذا التحوّل الجوهري الذي حدث في طبيعة النّاس الذين يحتكّ بهم زوّار القيروان. فبعد أن كان القادم إلى القيروان يقصد أناسا من صنف سحنون وابن أبي زيد والقابسي في القرون المبكرة، أصبح الراحل إليها، في العصور المتأخّرة، يتواصل مع أشخاص من صنف "ساسي الزوّار" الذي "كان غير مخاطب، فلا يصلي وما له تحت يد القضاة، ومع هذا أوقفه الله في هذه الطريقة، وكان لا يقرأ"⁽²⁾. التحوّل الجوهري أصاب طبيعة العُدّة الرمزيّة والمعنويّة التي يتوفّر عليها كل صنف

(1) المصدر نفسه، ج3، ص 71.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والتي يستفيد منها زائر القبريوان. عُدّة الأوائل كانت المعرفة الشرعية الفقهية المالكية، وعُدّة الأواخر أصبحت معرفة قبور الصالحين وفضائلهم وكراماتهم، والأكثر من هذا صفة التقرب منهم، على نحو ما جاء في قصة ساسي الزوّار الذي عمي "في آخر عمره، وداواه الحاج أبو إسحاق إبراهيم بن مزغيش الطبيب، بما يعرف، فلم ينفَع (...) فلَمّا طال أمره وفقّه الله إلى أن قال لهم: دلوني على قبر الشيخ أبي إسحاق السبائي، فقال ما معناه : يا أبا إسحاق أليس أني خديمكم ؟ وأزور الناس إليكم ؟ ومن فضائلك أنك تدعو لمن عمي فيبصر ؟ وأنا عميت، وردّوه إلى القبريوان يقاد كما كان، ثم أبصر من الغد".

ويترافق هذا التحوّل مع تحوّل آخر في طبيعة فئة القادمين إلى القبريوان الذين ينزلون بها فترة طويلة أو يبقون فيها إلى حدّ وفاتهم. فبعد أن كانت هذه الفئة تتكوّن من علماء وفقهاء كبار، من أمثال يحيى بن عمر القادم من الأندلس (ت 289 هـ/902 م) وأبي عمران الفاسي القادم من المغرب الأقصى، أصبحت تتشكّل من زهّاد وعبّاد وأولياء، من مثيل أبي الحسن علي بن أحمد البلاغ الأندلسي الجباني (ت 687 هـ/1288 م)، وأبي عبد الله محمد بن سحنون الدكالي (ت 696 هـ/1297 م)، وأبي محمد عبد الله بن عبد العزيز الهسكوري (ت 716 هـ/1316 م)، وأبي مروان عبد الملك بن القاهر الدكالي المغربي (لم تُذكر سنة وفاته).

لم نخبرنا نصوص تراجم هؤلاء الأعلام⁽¹⁾ عن الأسباب التي دفعتهم إلى القدوم إلى القبريوان والاستيطان بها، ولكن بما أنّها أُطُنبت في الحديث عن ما يتّصفون به من صفات الزّهد والتعبّد والولاية، فإنّنا لا نملك غير افتراض أنّ التبرّك كان الدافع الرئيسي أو - على الأقل - من جملة الدوافع الرئيسية التي حملت هؤلاء على الإقامة بالقبريوان، مثلما كان تحصيل العلم الشرعي الدافع الرئيسي للعلماء الأندلسيين والمغاربة إلى مثل هذه الإقامة في العصور المتقدمة. ولعلّ ما يعزّز هذه الفرضيّة أنّ بعض الأخبار تشير إلى أنّ القبريوان كانت - بالفعل - قبلة الزائرين الذين يطلبون التبرّك بأوليائها. فقد

(1) انظر تراجم هؤلاء في: المصدر نفسه، ج 4، على التوالي: ص 33-37 وص 79-81 وص 82-83.

جاء في ترجمة أبي يوسف يعقوب بن أبي القاسم الزغبى (النصف الثاني من القرن الثامن هجري/الرابع عشر للميلاد) حديث عن "رجل من أهل فاس جاء يتبرك بالشيخ يعقوب الزغبى بالعلويين" (1).

هكذا نقدر أنّ نصّ نبأ الإيوان بجمع الديوان في ذكر صلحاء مدينة القيروان للشيخ محمد أبي رأس الناصري لم يكن، في حقيقة الأمر، غير ثمرة لهذا السياق الذي برز فيه نمط الرحلة إلى القيروان بقصد طلب البركة من المعالم الجامدة والقبور. والمؤلف لم يفعل، بتدوينه لهذا الأثر - في الواقع - سوى أنّه جسّد، بشكل أكثر توسّعاً وأكثر تنظماً، بنية خطاب تمثّلتها قبله نصوص أخرى مدارها على وصف زيارة للقيروان، وهي بنية قائمة على عنصرين رئيسيين : وصف المعالم الدينية، والجامع الأعظم بالأساس، وقبور الأولياء والصالحين.

إن نصّ نبأ الإيوان هو ثمرة هذا السياق الذي شاع فيه نمط الرحلة إلى القيروان بقصد طلب البركة من المعالم الجامدة والقبور. والمؤلف لم يفعل، بتدوينه لهذا الأثر، في حقيقة الأمر، سوى أنّه جسّد، بشكل أكثر توسّعاً وأكثر تنظماً، بنية خطاب تمثّلتها قبله نصوص أخرى مدارها على وصف زيارة للقيروان، وهي بنية قائمة على عنصرين رئيسيين : وصف المعالم الدينية، والجامع الأعظم بالأساس، وقبور الأولياء والصالحين (2).

فنصّ الشهادة الوجيزة التي صاغها أبو الحسن علي بن أبي بكر الهروي (ت 611 هـ / 1225م) بشأن القيروان يستبطن بشكل مكثف هذه البنية، إذ جاء فيها : "مدينة القيروان من بلاد إفريقية من المغرب بجامعها من غربيه قبور سبعة من التابعين ذكروا أنهم من السرية التي دخلت البلاد في زمان عثمان رضي الله عنه. وبالجامع عمد من الرخام وآثار تدلّ على أنّ هذه المدينة كانت

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 135.

(2) نحن مدينون هنا للعمل الكبير الذي أنجزه الأستاذ محمد حسن والذي مكّننا من الاطلاع على هذه النصوص.

أعمر من المهدية وتونس" (1). ويبين نصّ العبدري بدوره عن هذه البنية، معلّلاً ذلك بواقع القبروان زمن ذاك (أواخر القرن السابع للهجرة/الثالث عشر للميلاد) قائلاً: "ولم أر بالقبروان ما يؤرّخ ولا ما يهتمّ بذكره سوى جامعها ومقبرتها. أمّا جامعها، فهو من الجوامع الكبار المتقنة الرائقة المشرقة الأنيسة، ووسطه فضاء متسع (...) وأما مقبرتها، فهي من المزارات العظيمة الشريفة وفيها من الأفاضل وأخير الأمة ما يقصر عنه الوصف" (2).

ولم تخف معالم هذه البنية في النصّ الذي دوّنه ابن عبد الباسط المصري في الحديث عن زيارته للقبروان سنة 868 هـ/1464 م. فبعد حديثه عن ارتياده مجالس العالم محمد بن محمد البلوي المعروف بابن البكوشي وأخذه "تبداً جيدة في صناعة الطب"، يذكر أنّه "في صبيحة يوم الجمعة ... خرجت لجبّانة القبروان برسم زيارة من بها من الأعيان المشهورين. فرأيت جبّانة عظيمة وزرنا جماعة من العلماء الصالحين وعدة من الأولياء والمشائخ ... ثم تحولت إلى القبروان بظاهرها ورأيت بركها المعدة لمياه الأمطار ... وزرنا بداخل البلدة ضريح الشيخ أبي زيد (3) صاحب الرسالة" (4).

تعكس هذه النصوص في بنية خطابها التي تبلورت بشكل أوضح مع نصّ نبأ الإيوان هذا التحوّل الثقافي الذي شهده المجال القبرواني والذي تحولت بموجبه مكانة المدينة، في عيون سكانها ثم في عيون زائريها، من الارتكاز على نخبتها العلمية الحيّة والنشيطة والتميّزة في المعرفة الفقهية المالكية خصوصاً، إلى الاعتماد على موروّثها المعماري الديني من جوامع وزوايا ومقابر يرقد بها من يُعتقد في بركتهم من علماء وأولياء وصلحاء.

(1) أبو الحسن علي بن أبي بكر الهروي، كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات، نقلاً عن: محمد حسن، ص 158.

(2) العبدري، رحلة، ، نقلاً عن: محمد حسن، ص 168-169.

(3) كذا في النصّ المثبت، والصحيح (ابن أبي زيد) بطبيعة الحال.

(4) ابن عبد الباسط، الروض الباسم في حوادث العمر والتراجم، نقلاً عن: محمد حسن، ص 181-182.

وما عكسته هذه النصوص التي كتبها رحّالة مسلمون في بنيتها أخبرت عنه بعض نصوص الرحّالة الأوروبيين الذين زاروا القيروان في هذه الأزمنة المتأخرة. فهوّلاء لم يكونوا يستبطنون فكرة قداسة معالم المدينة وبركة أمواتها استبطاناً عقدياً، ومن ثمة لم تنعكس هذه الفكرة في نصوصهم انعكاساً بنوياً داخلياً، بل جاءت في شكل توصيف وإخبار خارجيين ؛ على نحو ما جاء في وصف Dapper (نهاية القرن الحادي عشر هجري/السابع عشر ميلادي) : "والقيروان مدينة ذائعة الصيت باعتبارها مركز الحكم السياسي والديني قديماً. ويتمسك العرب بها نظراً إلى قداستها، إذ يُعتقد أنّ الأموات الذين يدخلون القيروان لا يمكن يتم إخراجهم منها، لأنهم يساهمون معهم في الصلوات، وكان الأعيان عند دخولهم المدينة يترجّلون على دوابهم، وينشئون بها القباب والمساجد ويخصصون الأحباس لفائدتها، بغرض الثواب"⁽¹⁾.

وقد لاحظ Guérin أيضاً (1860 م/1276 أو 1277 هـ) أنّ مدينة القيروان "تعدّ، رغم الانهيار الذي أصابها، من بين المدن التي عُرِفَتْ بأهمية سكانها، ويظلّ طابع القداسة الذي ارتبط بظروف نشأتها وبجامعها وبأهمية عدد الزوايا الميزة الأساسية لها (...) وتحطّ بها القوافل القادمة من كل أصقاع البلاد التونسية. واستمر الإقبال على زيارة جامعها (...) كما أقبل الناس على زيارة أضرحة عبّادها وأوليائها."⁽²⁾.

هكذا تكرّست مكانة القيروان من زاوية بركة معالمها الدينية وأضرحة صلحائها في عيون من يشدّون عصا الرحلة إليها وبلغت شأوا عظيماً على نحو ما يفيد هذا الخبر الذي جاء في نَبأ الإيوان والذي قال فيه الشيخ أبو رأس : إنّ بالقيروان "من الأولياء ما لا يعلم عدده إلا الله تعالى بل وكذلك في كل نواحي القيروان"⁽³⁾.

(1) D.O.Dapper, *Description de L'Afrique* 1829-1838. نقلا عن: محمد حسن، ص 208-209.

(2) V. Guérin, *Voyage archéologique en Tunisie*. نقلا عن : محمد حسن، ص 243-244.

(3) ص 5 في المخطوطة.

بيد أن السؤال المطروح في هذا السياق : هل يمكن أن نردّ شيوع هذا النمط من الرحلة إلى القيروان أيضا إلى "طبيعة المهاجرين إليها والنازلين بها من الغرباء" (1) ؟

لا يمكن أن ننكر، بطبيعة الحال، أن الاعتقادات الصّوفية ومظاهرها الطّرقية وذهنيّة التبرّك بمن يُعتقد في صلاحهم قد هيمنت على الثقافة العربية الإسلامية بصفة عامة، وأنّ التحوّل الذي عرفه المجال القيرواني لا يمكن أن يخرج عن هذا السياق العام الذي عكسته بعض نصوص الرحلة التي اهتمت بغير المجال القيرواني. فالجزائري الحسين الورثاني مثلا في رحلته المشرقية (القرن الثاني عشر الهجري) "وصف الطريق التي يسلكها الحجاج في زمانه وذكر الصالحين في كل بلد" (2).

لكن، في المقابل، نلاحظ أنّ الشيخ محمد أبا رأس قد اتّبع في أثره الأصلي - الذي دوّن فيه رحلته المشرقية والذي وسمه بـ : فتح الإله ومُنْتَه في التحدّث بفضل ربي ونعمته - نهجا مخالفا للذي انتهجه في نبأ الإيوان، إذ "كان طلب العلم، وملاقة الشيوخ، أوّل ما يقول به أبو رأس كلّما دخل مدينة، فيسهب في ذكر علمائها، ووصف العلم، وملاقة الشيوخ، ووصف العلوم والمسائل التي سمعها منهم، إلّاّ عند ذكر مدينة العريش الذي اكتفى بوصفها بقوله : « ثم رحلت إلى "العريش" فلم أجد بها عالما آنس إليه ويكون التّعويل عليه» (3). أفلا يقوم هذا دليلا واضحا على أنّ نصّ نبأ الإيوان هو نتاج للمجال الثقافي القيرواني - بالأساس - رغم أنّ كاتبه زائر عرضي ؟

الخاتمة

يبقى نصّ الرحلة - شأنه شأن غيره من النصوص - قابلا للقراءة عبر مسالك منهجيّة متعدّدة ولغايات معرفيّة متنوّعة. وكان منطلقنا في هذا العمل أن

(1) محمد حسن، ص 163.

(2) سميرة انساع، "صورة المشرق العربي من خلال رحلات الجزائريين في العهد العثماني"، مجلة التراث العربي، العدد 97، دمشق، آذار 2005. اعتمدنا على نسخة إلكترونية منشورة بالموقع :

www.awu.dam.org ص 4.

(3) المرجع نفسه، ص 6.

نضع سياقاً معرفياً يُقرأ من داخله أثر نبأ الإيوان بجمع الديوان في ذكر صلحاء مدينة القيروان للشيخ محمد أبي رأس الناصري قراءة مخصوصة تقوم على اعتباره خطاباً ذا بنية دالة على نمط الرحلات التي أصبحت تُشدّ إلى القيروان في العصور المتأخّرة، ومن ثمّة دالة على تاريخيّة أنماط الرحلة إلى هذه المدينة التي تعكس بدورها التحوّلات التي شهدتها مجالها، وبالأساس التحوّلات الثقافية التي تعيننا. وكلّ ما نأملّه هو أننا أصبنا بعض النجاح، من خلال المسارات الاستدلالية التي ضمّناها في هذا العمل، في بيان مشروعية هذا الضرب من القراءة لمثل هذه النصوص.

